

## Trabajo Fin de Grado

### **Mirando al Fuego: la doctrina del cambio en Heráclito a través del simbolismo ígneo**

Gazing at Fire: Heraclitus Doctrine of Flux through  
Igneous Symbolism

Autor

Sergio Sebastián Adame

Director

Juan Velázquez González

## ÍNDICE

---

	Pág
Introducción	3
1. El pensamiento simbólico de Heráclito. Problemas de la interpretación	5
1.1. El profeta del <i>Logos</i>	7
1.2. Símbolo y pensamiento	11
2. <i>Logos</i> y realidad	15
2.1. El carácter estructural del <i>Logos</i>	15
2.2. Unidad dialéctica de la lucha entre contrarios	18
3. El papel del Fuego en la doctrina de Heráclito	22
4. Conclusión	29
Bibliografía	31

## INTRODUCCIÓN

---

El acercamiento que a continuación se presenta a la doctrina de Heráclito, y en especial a sus concepciones sobre el Fuego, viene motivado por el interés en la filosofía antigua y sus relaciones con la religión. El pensamiento de Heráclito presenta resonancias míticas tanto en su lenguaje como, de forma particular, en sus símbolos. Con este estudio monográfico se pretende revisar el papel que el elemento ígneo juega dentro del pensamiento heraclíteo, prestando atención a su simbología y poniéndolo adecuadamente en relación con el *Logos*; lo que permitirá solucionar problemas interpretativos posteriores, como el de la *ekpyrosis* (conflagración universal del fuego) de cuño estoico. Tendremos en cuenta, por un lado, su léxico y, por otro, las influencias religiosas que lo determinan. Dos perspectivas guiarán fundamentalmente nuestros análisis: la de Paul Ricoeur, que nos ayudará a entender la importancia de lo simbólico aplicado a la filosofía del Efesio, y los análisis de Rodríguez Adrados que, incidiendo en el léxico heraclíteo sobre el *Logos*, replantearán la idea de sinonimia entre fuego y *logos*.

Hablaremos primero de las dificultades que presenta el estudio de Heráclito, ya que, tanto por la escasez de fuentes, como por su modo de expresión, ha sido usualmente malinterpretado. Para ello, investigaremos la oscuridad tanto de su carácter como de su estilo expresivo, lo que nos llevará directamente a sus influencias religiosas. Heráclito se reconoce, igual que poetas o adivinos, como un ser divinizado, una especie de profeta autoinspirado del *logos*, que ha presenciado y conoce la verdad oculta del mundo. Esta verdad «oculta» nos pondrá en relación con las nociones enigmáticas y simbólicas. Ricoeur, por su parte, verá en el símbolo una forma de pensar según la cual el sentido primario o material de lo que queda lingüísticamente enunciado remite a un significado oculto, objeto de interpretación. El carácter enigmático de los símbolos permitirá conocer esa verdad a la que remiten.

En segundo lugar, prestaremos atención a la interpretación de Adrados sobre el *Logos* de Heráclito, descartando la sinonimia entre el *Logos* y elementos como el Fuego o el Uno. El *Logos* aparece como algo oculto que subyace en lo real, pero que le otorgará una estructura y, a la vez, una explicación del mundo. El *Logos* que organiza el cosmos, servirá como modelo que dicta el movimiento, y en su unidad constituirá la dialéctica de contrarios que permite el devenir.

La noción de Fuego (como sentido literal o primario) estará sujeta a sus relaciones con el *Logos* que aparecerá como sentido oculto y abrirá la puerta del pensamiento gracias

a la interpretación simbólica de lo ígneo. El Fuego actuará como símbolo que remite a la estructura oculta de lo real. Su papel como *arché* será el de sustrato, pero no el de origen, y actuará como partícipe y a la vez imagen del movimiento del cosmos. Esta nueva concepción, apoyada también en las sugerencias de G. S. Kirk, nos permitirá desechar la tesis estoica – fruto de una cierta interpretación de las doctrinas de oscuro Heráclito – de la *ekpyrosis*, y abrirá las posibilidades de nuevas lecturas o interpretaciones de la relación del fuego con otros símbolos y elementos heraclíteos, como el Uno o el *Nomos*.

## 1. EL PENSAMIENTO SIMBÓLICO DE HERÁCLITO. PROBLEMAS DE LA INTERPRETACIÓN.

---

Los más de dos milenios que nos separan de los filósofos de la antigüedad nos obligan a ser cautelosos al acercarnos a su pensamiento. Tomás Calvo advierte sobre el desacierto de intentar leerlos a través de conceptos contemporáneos que probablemente no existieran todavía en la realidad helénica<sup>1</sup>. Además, el estudio de Heráclito ha presentado siempre un problema particular: Sócrates reparaba en que para acceder a su pensamiento había que ser buen investigador; Empédocles nos decía que «se necesita ser un buzo para llegar al meollo del mismo»<sup>2</sup>. No solo se trata del problema de las fuentes, su propio estilo oracular, paradójico y personal nos obliga a resolver dudas sobre su discurso antes de poder interpretarlo. Las fuentes doxográficas lo redujeron hasta el siglo XIX casi «a una caricatura»<sup>3</sup> – recordemos que en la historia del arte siempre ha sido representado como *el filósofo llorón* - ; siendo el estudio de su filosofía relativamente reciente: la recopilación definitiva de sus 139 fragmentos es de 1903, y sobre su orden sigue habiendo debate. Marcovich, o García Calvo, los organizan por temáticas; Diels por el orden alfabético de las fuentes. Para nuestra exposición, usaremos la ordenación de Diels-Kranz (citada a continuación como DK) al ser la más extendida, y la traducción de Rodolfo Mondolfo<sup>4</sup>, más asequible para nuestro lenguaje, aunque en algún momento será más adecuado acudir al original, o la traducción de García Calvo.

Guthrie manifiesta lo complicado de su interpretación diciendo que «ninguna de las exposiciones de Heráclito ofrecidas ha merecido la aprobación universal como reflejo fidedigno de su pensamiento»<sup>5</sup>. La lectura adecuada del pensador requerirá un acercamiento hermenéutico a sus fragmentos que tenga en cuenta su léxico y su simbología. Conocemos a Heráclito a través de citas, testimonio y fragmentos aislados que nos han llegado a través de otros autores; aunque muchas de estas sentencias sobrevivieron gracias a la memorización, algunos estudiosos afirman que pudieron ser extraídas de un supuesto libro escrito por Heráclito que llevaría por título *Sobre la naturaleza*. Aunque hay debate sobre su existencia y su disposición<sup>6</sup>, pasaremos por alto

---

<sup>1</sup> CALVO, T., “Léxico y filosofía en los presocráticos”, *Logos: Anales del seminario de Metafísica*, nº 6 (1971), 7-24

<sup>2</sup> Diógenes Laercio, II, 22

<sup>3</sup> ECHANDI, S., *Orígenes de la filosofía. Debates y propuestas*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2013, 22.

<sup>4</sup> MONDOLFO, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México D.F., 2007

<sup>5</sup> GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega I: los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Gredos, Madrid, 1984, 381

<sup>6</sup> Diógenes Laercio en IX, 5., afirma que estaría dividido en tres partes: “Del universo, de política y de teología”, pero esta organización tripartita resulta inverosímil teniendo en cuenta su lenguaje oracular.

este debate y diremos que, pese a que los fragmentos nos hayan llegado de manera desconectada, constituirían un único sistema de pensamiento. Todos corresponden a «manifestaciones de una doctrina que se expresa en el movimiento y la permanencia»<sup>7</sup>, llena de símbolos particulares mediante los que se puede recorrer todo su pensamiento; y pionera en su forma filosófica de plantear la noción griega de *logos*.

Pero el problema no es solo doxográfico: la figura de Heráclito cultivó gran admiración en el panorama filosófico heleno, y aún suponiendo que los contemporáneos tuvieran acceso directo a sus concepciones, muchas de las líneas de continuidad de su pensamiento nos dan pie a pensar que no fue entendido adecuadamente. Los seguidores de Heráclito, llamados *secuaces* por Diógenes Laercio<sup>8</sup>, eran incapaces de ponerse de acuerdo. Platón tiene ya problemas con esta falta de consenso que califica de «batalla» (*Teeteto*, 179d); y la influencia que pudo tener en discípulos como Crátilo, o receptores como Protágoras, es usada para «proponer una teoría fenomenalista y relativista»<sup>9</sup> que poco tiene que ver con el núcleo heraclíteo. Pero Platón tampoco representa una lectura fidedigna. Aunque la dimensión religiosa de su pensamiento le llevó a una mejor comprensión de Heráclito<sup>10</sup>, lo trató con bastante desprecio. Sabemos además que las ideas del Efesio le llegaron a través de Crátilo, quien «llevó la teoría del flujo a niveles absurdos»<sup>11</sup>. Cabe mencionar, por otra parte, la notable influencia de Heráclito en Platón: su teoría del *panta rei* «le llevó a la conclusión de que el conocimiento del mundo sensible era imposible»<sup>12</sup>. Por su parte, Aristóteles, movido por su interés en la lógica, revisó críticamente la doctrina poético-religiosa de Heráclito – pues parecía que afirmaba que algo era y no era al mismo tiempo – imponiendo así el Estagirita una lectura de «segunda naturaleza en los que vinieron después»<sup>13</sup>.

Aunque sin duda la continuidad más relevante es la apropiación que realizan los estoicos de las nociones de *Logos* y de Fuego, dando así una nueva dimensión al pensamiento de Heráclito. El fuego heraclíteo, símbolo del devenir, será exagerado por los estoicos y trasladado a la noción *ekpyrosis*, lo cual supone realizar una interpretación

---

<sup>7</sup> OLMOS, C., “Revisando las fuentes y conceptos fundamentales de la filosofía de Heráclito de Éfeso”, *Mutatis Mutandis: Revista internacional de filosofía*, nº 6 (2015), 34.

<sup>8</sup> Diógenes Laercio, IX, 5. El halo peyorativo no es casual. Teodoro ridiculiza a los seguidores del Efesio tratándolos de maníacos

<sup>9</sup> ECHANDI, S., *Orígenes de la filosofía. Debates y propuestas*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2013, 23

<sup>10</sup> GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega I: los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Gredos, Madrid, 1984, p. 395. Guthrie afirma que la influencia de Heráclito en Platón es capital, pues su teoría del *panta rei* o todo fluye, es la que le llevó a postular la realidad permanente que queda fuera del mundo físico, aunque en Heráclito las sentencias se limitan al mundo sensible.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 424

<sup>12</sup> *Ibidem*, 424

<sup>13</sup> *Ibidem*, 381

muy determinada del pensamiento del autor. Esta visión aparece sobre todo en los fragmentos tardíos recogidos por autores estoico-cristianos, pues les resulta ideal para justificar la noción moral de juicio universal<sup>14</sup>, pero poco tiene que ver con la verdadera dimensión del Fuego de Heráclito. Que sea esta interpretación – la de la equiparación *Logos*-Fuego – la que más ha calado en la actualidad, hace necesaria una revisión de su léxico que tenga en cuenta los símbolos, depure el pensamiento de Heráclito de toda interpretación posterior y permita mostrarlo en su forma original.

### **1.1 El profeta del Logos**

La fama de críptico de Heráclito es universal. Al problema doxográfico se le suma el amor de Heráclito por «la paradoja y los aforismos aislados, expresados en términos metafóricos o simbólicos»<sup>15</sup> que desde siempre ha dificultado su interpretación. La expresión oracular de Heráclito le valió en la antigüedad el calificativo «el Oscuro», sobrenombre que llega hasta nuestros días, y que alude tanto a su discurso como a su personalidad.

El filósofo se nos presenta como alguien arrogante que acarrea con él un profundo desprecio a la humanidad: llegó a renunciar al trono por odio al pueblo al que iba a gobernar, pues los hombres no conocían la auténtica sabiduría. Heráclito se ve a sí mismo como un profeta del *logos*, un descubridor de la verdad que rige el cosmos y a los hombres; se considera un genio despierto que ha captado una razón universal en la que todo acontece, mientras que otros «*se muestran incapaces de comprenderlo*» pese a que «*cada cosa sucede de acuerdo con su naturaleza*» (DK 1). Heráclito dice: «*me he investigado a mí mismo*» (DK 101), rechazando cualquier maestro y encontrando la razón universal del *logos* por sí solo. Se considera un genio único, alguien autodidacta que no necesita de maestros, pues el resto «*no sabe ni oír ni hablar*» (DK 19) y los sabios son falsos sabios ya que «*la mucha erudición no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras y aún a Jenófanes y Hecateo*» (DK 40).

«Erudición» es la traducción de *polymathía*, cuyo significado hace referencia al conocimiento de múltiples disciplinas. Este conocimiento no vale nada si no está subordinado a un *logos*, pues sin él «resulta incapaz de enseñar *nóos*, de llevar al

---

<sup>14</sup> Según la interpretación de Reinhardt, que expone Monfaldo en *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México D.F, 2007, en la dimensión inquisitiva del Fuego – tal y como la plantea Clemente en sus fragmentos sobre Heráclito – encontramos sugerida la configuración del infierno cristiano.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 386

descubrimiento de la razón de las cosas. La simple acumulación de información [...] no proporciona la comprensión auténtica si no va acompañada por una intuición profunda»<sup>16</sup>. Los que se tienen como sabios<sup>17</sup>, no buscan la verdad sino que se conforman con la *polymathía*, mientras que «una sola cosa es lo sabio, conocer la Razón, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas» (DK 41), es decir, es sabio conocer el *logos* que unifica la realidad.

La *polymathía* era entendida en la época como «el aprendizaje tal y como podía lograrse del estudio de los poetas»<sup>18</sup>. Homero y Hesíodo eran considerados los grandes maestros de Grecia en cuestiones teológicas y morales, pero para Heráclito no son verdaderos sabios al no reconocer la universalidad del *Logos*. Los poetas fragmentan la realidad, distinguen como meros hombres entre lo bello y lo atroz, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, mientras que «para el Dios todas las cosas son bellas, buenas y justas» (DK 102). Hesíodo y Homero no reconocen esta unidad de los contrarios: «Maestro de los más es Hesíodo: creen que tenía la más grande sabiduría, éste que ni si quiera conoció el día y la noche, pues son una sola cosa» (DK 57). Lo mismo le ocurre a Homero, que desconoce la ley de contradicción en el ejemplo de los piojos de DK 56<sup>19</sup>, y que no reconoce «el sentido auténtico de *polemos*, celebrado por él mismo»<sup>20</sup>. Heráclito compara a los hombres con animales al dejarse encandilar por la eufonía persuasiva de los poetas que les separa de la Razón universal. El Efesio también critica el carácter de los actos religiosos, pues quienes participan en ellos no comprenden la divinidad, dándole oraciones «sin conocer a los dioses ni a los héroes quienes son» (DK 5,c).

Heráclito, entonces, rechaza la *polymathía* de la poesía y de la tradición filosófica anterior a él<sup>21</sup>, únicamente necesita investigarse a sí mismo para llegar al conocimiento. Pero este rechazo parece ser, por otra parte, génesis del modo de expresión heraclíteo. Su carácter competitivo y su odio a la tradición religiosa «podría explicar el extraordinario arte verbal de Heráclito, imitador y crítico al mismo tiempo»<sup>22</sup>, encontrando puntos en

---

<sup>16</sup> PÓRTULAS, J., “Heráclito y los *maitres à penser* de su tiempo”, *Emérita*, 61.1 (1993), 165

<sup>17</sup> Un ejemplo de ello es Pitágoras, a quién Heráclito acusa de ser «el primer autor de trampas» en DK 8 al convertir la investigación en «su propia sabiduría, mera erudición y arte de maldad» (DK129) viendo su doctrina pluridisciplinar como un fraude.

<sup>18</sup> GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega I: los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Gredos, Madrid, 1984, 393

<sup>19</sup> Heráclito está haciendo en ese fragmento referencia a la leyenda sobre los niños que engañaron a Homero con la paradoja «a cuantos vimos y tomamos, a éstos los dejamos; en cambio, a cuantos ni vimos ni tomamos, a éstos llevamos con nosotros».

<sup>20</sup> PÓRTULAS, J., “Heráclito y los *maitres à penser* de su tiempo”, *Emérita*, 61.1 (1993), 160

<sup>21</sup> Las dos únicas personas por las que parece mostrar algo de simpatía son Bías y Hermodoro; lo que apunta que Heráclito siente cierto interés por los juristas y hombres de ley.

<sup>22</sup> PÓRTULAS, J., “Heráclito y los *maitres à penser* de su tiempo”, *Emérita*, 61.1 (1993), 160



común con la sabiduría poética, y a la vez subvirtiéndola. Heráclito niega influencias, pero su discurso oracular es rico en paradojas, aforismos, metáforas y símbolos; semejante al de las corrientes delficas<sup>23</sup>.

Si en algo están acuerdo los intérpretes con el estilo heraclíteo es que constituye una forma de expresión única y sin precedentes en el mundo heleno. Heráclito propone juegos del lenguaje y ambigüedades a través de las que podemos vislumbrar la doctrina del *Logos*. Aunque pareciera plausible, dado su carácter, que Heráclito usase esta retórica para diferenciarse del resto<sup>24</sup> y «que sólo los más doctos tuvieran acceso a él»<sup>25</sup>, el Efesio insiste varias veces en que este *logos* es común a todos y, por tanto, todos pueden conocerlo «no escuchándome a mí, sino a la Razón» (DK 50). Heráclito se ve como un profeta que ha llegado a la verdad y que – aunque poco le importe que el resto de hombres la acepten – debe ser proclamada: no a través de él, sino a través de la aprehensión de lo oculto en la naturaleza. Estas consideraciones nos llevan a aceptar que la originalidad de la doctrina de Heráclito es tal que resulta difícilmente expresable a través de los recursos literarios habituales, obligando a Heráclito a rebasarlos y a acudir «a una variedad inevitable de símbolos»<sup>26</sup> para enunciar su discurso. Lo inédito de su retórica viene dado por la necesidad de superar los límites del propio lenguaje, germinado de la forma expresiva poético-religiosa, y a la vez emancipado de sus formas tradicionales.

Esta influencia poético religioso nos hace pensar que la idea del *paso del mito al logos* – la de que el pensamiento (*logos*) emerge por sí mismo como superación y olvido de lo mítico-religioso – debe ser revisada. Cornford por el contrario, en *De la religión a la filosofía*, «liga el pensamiento religioso y los inicios del conocimiento racional»<sup>27</sup>. El ordenamiento del mundo que se da en ese «milagro griego» nace del sistema de representación religioso, haciendo que los elementos racionales de los primeros filósofos tengan aspectos divinos<sup>28</sup>.

En la filosofía presocrática no hay una sustitución inmediata del mito por la razón, sino que se da un proceso de transición en el que filosofía, ciencia y religiosidad están

---

<sup>23</sup> Estas influencias tienen que ver más con la tradición arcaica de la que bebe la nueva sociedad helena. Son adoptadas de manera inconsciente en el imaginario colectivo.

<sup>24</sup> Tesis sostenida por Marcovich en “Problemas Heracliteos”, *Emérita*, 41.2 (1973) 466

<sup>25</sup> MAESTRE SANCHEZ, A., “Síntesis transversal de la filosofía de Heráclito (Sobre la controversia del *Panta rei*, del *Pir* y del *aogods*)”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, V. 26, 2009, p. 16

<sup>26</sup> GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega I: los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Gredos, Madrid, 1984, 413

<sup>27</sup> VERNANT, J.P., “Del mito a la razón. La formación del pensamiento positivo en Grecia” (1957), en *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Arie, Barcelona, 1973, 336

<sup>28</sup> Para Cornford, la narración mitológica y el pensamiento de los presocráticos tiene una misma estructura: el origen del cosmos se da cuando los contrarios emergen de una unidad indeterminada.

fuertemente unidas. La forma de expresión de Heráclito no es tan diferente de la de los oráculos de Apolo; él mismo dice que el Señor de Delfos «no dice ni oculta, sino que da señas»<sup>29</sup> (DK 93). El genio poético del sabio presocrático es «semejante al estado de locura en el que se crean las obras de arte y se revela la verdad en comunión con la divinidad»<sup>30</sup>. La intuición filosófica se equipara a la inspiración poética que tiene que ver con «una especie de *epopteia*, es decir, una visión análoga a la reservada a los misterios de alto grado»<sup>31</sup>, muy ligada a la noción de entusiasmo y apasionamiento del alma.

Heráclito «era un espíritu orgulloso y elevado por encima de los otros hombres»<sup>32</sup> que encarnaba la figura del poeta-filósofo, tanto por su lenguaje como por su actitud. Su desprecio a los hombres que no entienden su pensamiento simbólico parece recordar a la expulsión de los no iniciados en los cultos religiosos. Todo resulta bastante dogmático en los albores del pensamiento griego y Heráclito no duda calificar de bárbaros (DK 117) a quienes, aun pudiendo, prefieren no buscar la verdad.

Cornford considera a Heráclito un «genio místico»<sup>33</sup> que descubre que la verdad se basa en contradicciones, siendo sabio quien conozca y obedezca la ley de esta oposición, quien conozca el *Logos*. La verdad se presenta a través de contrarios, es enigmática, por eso el Efesio construye de la misma forma su discurso: Heráclito se expresará con metáforas, símbolos, paradojas y oposiciones, análogas al carácter de una Naturaleza que «gusta de esconderse» (DK 123)<sup>34</sup> y que solo puede ser enunciada a través de unos términos simbólicos que hará falta analizar para esclarecer su significado original.

## **1.2. Símbolo y pensamiento**

Plotino lamenta que Heráclito «parece hablar por medio de símiles, sin preocuparse de clarificar su significado, quizá porque, en su opinión, debemos buscar en nosotros mismos como él había buscado con completo éxito»<sup>35</sup>. Las metáforas abundan en sus fragmentos y los siglos que nos separan del Efesio problematizan la capacidad que puedan tener «las

---

<sup>29</sup> Traducción de García Calvo.

<sup>30</sup> CORNFORD, F.M., *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, La Balsa de la Medusa, Madrid, 1987, 86

<sup>31</sup> GERNET, L., *Antropología de la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1980, 369

<sup>32</sup> Diógenes Laercio, IX, 1

<sup>33</sup> CORNFORD, F.M., *De la religión a la filosofía*, Ariel filosofía, Barcelona, 1984, p. 214

<sup>34</sup> Para este fragmento se ha optado por la traducción de García Calvo. «La realidad *gusta de esconderse*» asigna a la naturaleza un carácter más activo que la traducción de Mondolfo: «La naturaleza *suele ocultarse*». Aunque García Calvo hable de «realidad», en el texto original encontramos la palabra «Φύσις».

<sup>35</sup> PLOTINO, *Enn.* IV, 8

imágenes en cuanto a fuerza efectiva y práctica»<sup>36</sup>, por lo que el modo de acercamiento solo puede ser hermenéutico. Debemos acudir así mismo al léxico: «el filósofo se sirve de la lengua común, utiliza las palabras que ésta le suministra. Pero a su vez las manipula y distorsiona sus significaciones»<sup>37</sup>.

La ambigüedad del Oscuro presenta una dificultad añadida en su estudio. Heidegger, por ejemplo, anima a la interpretación especulativa del contenido de sus fragmentos<sup>38</sup>, que remite al «encuentro de un momento que ya no tiene metafísica con un momento auroral que no era aún metafísica»<sup>39</sup>. Hay que ir más allá, situare en una filosofía en la que los conceptos no son todavía metafísicos, de hecho ni siquiera son conceptos. Hablamos de signos: cosmos, fuego, guerra y armonía son símbolos que marcan la filosofía de Heráclito y que pueden ser abordados únicamente desde la hermenéutica. Pero en la enunciación enigmática también hay una primacía del *Silencio* como signo «esencial para la posibilidad de todo nuevo discurso»<sup>40</sup>; lo cual anima a que la hermenéutica vaya con cautela, pidiendo que «no hagamos conjeturas al azar sobre las cosas más grandes» (DK 47) y permitiendo abrir el sentido de los términos. Al decir, queda siempre lo no dicho, es decir, lo simbólico. Esta consideración simbólica, nos ayudará a poner en el lugar adecuado los elementos del Efesio y hará visible su discurso en nuestro pensamiento cuando reconozcamos y pongamos en relación sus elementos.

Ricoeur ayuda a relacionar en Heráclito el símbolo y el enigma. Heráclito nos sitúa en un tiempo en el que la equivocidad ha sido arrancada «a la poesía e incorporada al discurso filosófico»<sup>41</sup>, antes de que este fuera obligado a reducirse a lo unívoco. Lo equívoco de lo simbólico desencadenará vinculaciones ocultas entre la filosofía y la metáfora. Heidegger mismo habría reconocido que lo metafórico existe únicamente en el interior de la metafísica, y considerado que en este discurso «el alma se traslada del lugar visible al invisible»<sup>42</sup>. Con lo simbólico, nos movemos del sentido literal al figurado, conectando lo que está separado: lo sensible y lo no sensible. El sentido literal se capta por los sentidos, pero la vista «no está a la altura de la penetración de la mirada»<sup>43</sup>. El

---

<sup>36</sup> GERNET, L., *Antropología de la Grecia antigua*, Taurus, Madrid, 1980, 365.

<sup>37</sup> CALVO, T., «Léxico y filosofía en los presocráticos», *Logos: Anales del seminario de Metafísica*, nº6 (1971), 11

<sup>38</sup> La interpretación especulativa a la que se refiere Heidegger no es una banalidad. También Kojève considera a Heráclito el descubridor del *logos*, de la idea filosófica en forma especulativa, ligada a la utilización del signo y a la inexistencia del concepto en tiempos presocráticos.

<sup>39</sup> USCATESCU, J., «Heráclito y la interpretación», *Revista de estudios políticos*, nº194 (1974), 210

<sup>40</sup> *Ibidem*, 218.

<sup>41</sup> RICOEUR, P., «Metáfora y discurso filosófico», *La metáfora viva*, Trotta / Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001, 358

<sup>42</sup> *Ibidem*, 372. En este movimiento está para Heidegger el origen de la filosofía.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 373

pensamiento se da a través del oído y la vista, pero los trasciende. En Heráclito aparece así: «*De cuantas cosas hay, vista, oído, aprehensión, a éstas las tengo en mayor estimación*» (DK 55). Prestemos atención al matiz de la «aprehensión», responsable de la «penetración de la mirada» común a todos los hombres. En nuestro caso, no nos conformaremos con el primer sentido material del Fuego, sino que hace falta trascenderlo para vislumbrar lo que subyace tras él.

La metáfora nace del pensamiento representativo inmediato. La intuición pensante se origina en los símbolos, propiciando así el dinamismo del discurso. La metáfora «inscribe el impulso de la imaginación en un «pensar más»<sup>44</sup>, según Ricoeur, que busca decir algo nuevo; y la aprehensión se da al mismo tiempo a través de una red ya establecida de significaciones. El símbolo impulsa la imaginación, que hace de puente entre el plano de la percepción, con un sentido primario ya establecido, y el plano teórico, el del segundo sentido. La metáfora aparece como una región con *doble sentido*, que en el mito<sup>45</sup> y en el discurso presocrático pone «en relación al hombre con la realidad fundamental»<sup>46</sup>. La interpretación hermenéutica pasará por captar este doble sentido. El símbolo – en nuestro caso el Fuego – tiene una parte empírica (primer sentido) que conecta con un segundo sentido oculto. La enunciación del símbolo produce una estimulación, como «movimiento del sentido primario que nos pone en contacto con el sentido latente»<sup>47</sup>. Heráclito, tal y como hace «*el Señor, cuyo templo divinatorio está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que da señas*» (DK 93), indica un sentido encubierto que mueve el pensamiento. El enigma, pues, «no bloquea la inteligencia sino que la provoca»<sup>48</sup>, y nos dice que «hay algo por desenvolver, por desimplicar en el símbolo: es precisamente el doble sentido, el enfoque intencional del sentido segundo en y a través del sentido primero, lo que suscita la inteligencia»<sup>49</sup>.

Tenemos que andar con cuidado puesto que estamos tratando de signos. Reavivar una metáfora puede conducirnos a idealizarla, a la reflexión que lleva al concepto, de una forma abstracta. Cuando la metáfora es arrancada del sentido del primer término, esta

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, 400

<sup>45</sup> Ricoeur considera que el símbolo es más primitivo que el mito. Son analogías formadas espontáneamente (de una forma pre-teórica como diría Heidegger) que transmiten inmediatamente un sentido. El mito es el desarrollo narrativo de un símbolo.

<sup>46</sup> RICOEUR, P., “Del lenguaje, del símbolo y de la interpretación”, en *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 11

<sup>47</sup> RICOEUR, P., “Criteriología del símbolo”, en *La simbólica del mal*, libro segundo de *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982, 179

<sup>48</sup> RICOEUR, P., “Del lenguaje, del símbolo y de la interpretación”, en *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 20

<sup>49</sup> *Ibidem*

desaparece por la aparición del concepto filosófico. Sin embargo, la «metáfora se dice metafóricamente»<sup>50</sup> y solo se puede entender a través de sí misma. El Fuego de Heráclito está vivo, está en perpetuo movimiento, idealizarlo o equipararlo al *Logos* es traicionar su naturaleza simbólica. La metáfora es ingobernable; de lo contrario se convertiría en concepto, gesto filosófico por excelencia, pero Heráclito – si bien es junto a Parménides el más grande pensador griego según Heidegger – no es filósofo o técnico de conceptos. Hay que tener cuidado con los símbolos para no agotarlos y para que estos sigan teniendo una función vertical y trascendente, por eso debemos fijarnos en la intuición inmediata, y no en la mediación reflexiva. El tratamiento hermenéutico, que reúne el símbolo y su comprensión, no se dedicará simplemente a analizar, pues esto opacaría la metáfora; sino que reavivará el dinamismo del símbolo a través de una interpretación creadora «bajo la acción de una hermenéutica espontánea»<sup>51</sup>. Se trata de descifrar el enigma y para ello se necesita «una aprehensión intuitiva y global de lo que se cuestiona en ese campo, por una anticipación del sentido que roza con la adivinación, por un compromiso del sujeto conocedor»<sup>52</sup>. Ricoeur habla incluso de un acto de fe, una creencia en la comprensión que nos ayude a reapropiarnos de lo simbólico sin convertirlo en concepto.

Para Ricoeur, el símbolo tiene un poder revelador que «constituye un simple aumento de la conciencia del yo, una mera circunscripción reflexiva, siendo así que la filosofía guiada por los símbolos tiene por objetivo transformar cualitativamente la conciencia reflexiva»<sup>53</sup>, impulsando el pensamiento. Heráclito dice en DK 101: «*Me he investigado a mí mismo*» (DK 101) y «*Es propio del alma un logos que se acrecienta a sí mismo*» (DK 115), una actividad que no puede ser puramente reflexiva, sino también intuitiva, que pone en marcha el pensamiento. A través de los símbolos podemos «situarnos mejor en el ser»<sup>54</sup>, el símbolo nos invita a ser más sabios<sup>55</sup>. Lo simbólico nos interpela, anima el pensamiento y da cuenta de nuestra situación: «el ser del hombre en el ser del mundo»<sup>56</sup>, elevando los signos a conceptos existenciales.

La dimensión simbólica del Fuego heraclíteo, permitirá conocer el devenir del cosmos y del propio ser humano. Mirando el Fuego conoceremos el *Logos* y

---

<sup>50</sup> RICOEUR, P., “Metáfora y discurso filosófico”, *La metáfora viva*, Trotta / Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001, 380

<sup>51</sup> RICOEUR, P., “El símbolo da que pensar”, en *Finitud y culpabilidad*, Tauros, Madrid, 2017, 295

<sup>52</sup> RICOEUR, P., “Hermenéutica y simbolismo”, en *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*, Trotta, Madrid, 2017, 27

<sup>53</sup> RICOEUR, P., “El símbolo da que pensar”, en *Finitud y culpabilidad*, Tauros, Madrid, 297

<sup>54</sup> *Idem*

<sup>55</sup> Para Ricoeur, conocerse a uno mismo en la Grecia Antigua es sinónimo de ser sabio. Heráclito parece testimoniarlo en DK 116: «A todos los hombres les está concedido conocerse a sí mismos y ser sabios».

<sup>56</sup> *Ibidem*, 498

aprehenderemos el continuo movimiento de la *physis*. Fuego, rayo, río, dios, alma y exhalación son representaciones del continuo dinamismo de la realidad de la que forman parte los hombres. La variabilidad del mundo no puede ser expresada de forma literal, sino a través de símbolos – entre los que el Fuego tomará especial relevancia – que trascienden su sentido primario e intuyen lo escondido de la naturaleza, la estructura misma de lo real. El universo es expresado de forma simbólica y solo puede ser entendido a través su propia metáfora, por eso el Efesio dice que «*no hagamos conjeturas al azar sobre las cosas más grandes*» (DK 47). Heráclito nos ha concedido el don de conocernos a nosotros mismos, la capacidad de ser sabios aprehendiendo a través la oscuridad del enigma las señas que indican que «*la armonía oculta es superior a la manifiesta*» (DK 54).

## 2. LA DOCTRINA DE LO REAL A TRAVÉS DE LOS SÍMBOLOS

---

El continuo movimiento de la realidad que concibe Heráclito se transpone también a su discurso: su pensamiento tiene un carácter dinámico en el sentido de que «cada nombre, cada imagen, nos proporciona el conocimiento de una relación»<sup>57</sup>, por lo que se deben conocer estas conexiones significativas para poder trazar una perspectiva global. En su filosofía encontramos dos doctrinas principales: la del *Logos* y la del Fuego, pero también otras que configuran su física, psicología, teología y ética<sup>58</sup>. Aquí nos centraremos en la relación *Logos*-Fuego, examinándolos como conceptos distintos para poder establecer conexiones adecuadas entre ellos. Separaremos primeramente lo que es *Logos* de lo que parece no serlo, para después revelar el papel que ocupa el Fuego dentro de esta interpretación.

### 2.1. El carácter estructural del Logos

Guthrie nos dice que «Heráclito creyó primero y ante todo en un Logos»<sup>59</sup> que determina el curso de todo lo que ocurre. Sin embargo el término *Logos* es una palabra tan común entre los helenos que resulta difícil darle un único significado, aún más cuando ha sido resignificada para adecuarla a un sistema, como en el caso del de Heráclito.

La opacidad del *Logos* de Heráclito ha provocado que varias interpretaciones lo aproximen antes a «la tesis estoica de la naturaleza ígnea del logos y de su carácter divino»<sup>60</sup> que a su significado original, a tenor de los fragmentos del autor. El *Logos*, que se suele presentar como «Razón» en tanto que pensamiento, en Heráclito está más ligado a la proporción y la estructura de la realidad. La identificación *Logos*-Fuego, según una interpretación que parece igualmente estoica, responde también a la consideración dinámica del *Logos*. Pero que el Fuego sea racional, no quiere decir que sea lo mismo que *logos*, sino que evoluciona conforme a él. El fuego tiene un carácter físico más relacionado con su imagen: lo ígneo puede entenderse como materia o sustancia, pero no como algo que aporta un orden a las cosas. El cosmos necesita sin embargo algo que lo estructure: el *Logos* al que Heráclito alude. La diferenciación la hayamos en que «ni el

---

<sup>57</sup> SOLANA DUESO, J., «Heráclito: la relación y la problemática del nombre», *Convivium: revista de filosofía*, nº16 (2003), 36.

<sup>58</sup> Distinción dada por Marcovich en «Problemas Heracliteos», *Emérita*, 41.2 (1973), 449-473

<sup>59</sup> GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega I: los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Gredos, Madrid, 1984, 395

<sup>60</sup> RODRIGUEZ ADRADOS, F., «El sistema de Heráclito: Estudio a partir del léxico», *Emerita*, 41.1 (1973), 4

fuego es relación o estructura, ni el logos sustrato del que por un despliegue interno surja la entera realidad»<sup>61</sup>.

De las posibilidades de interpretación, la de la sinonimia de Logos-Fuego-Dios es la más generalizada. Esta pone como centro de la filosofía de Heráclito el Fuego como sustancia racional que rige el funcionamiento del mundo. Sin embargo «el centro está en la descripción del mundo mismo»<sup>62</sup> que comprende los contrarios y la relación unitaria entre ellos. Los opuestos tienen una importancia primordial dentro del pensamiento de Heráclito, las relaciones que se establecen entre ellos permiten el examen lógico del mundo. El *Logos* designa la oposición estructural en su unidad. La identidad de los contrarios, designada y comprendida en el *Logos*, es la novedad radical que presenta la filosofía de Heráclito: *Logos* es la estructura de la realidad bajo la que se describe el funcionamiento del mundo y, en este, el movimiento del Fuego.

Cabe ahora precisar esta definición y ponerla en relación con sus símbolos. En la primera parte de DK 1, el *Logos* se nos presenta desde un primer momento como real, es un absoluto, «diciéndonos simplemente que existe»<sup>63</sup>, que «es». Aparece también como un *legein*, es decir, como un juntar o computar – la capacidad unificadora de una norma que todo lo rige – e igualmente como *akouein* o escuchar un discurso – pues en él encontramos también la explicación de la realidad. Pero Adrados introducirá un matiz fundamental en su exposición diciendo que el *Logos* nunca lleva a su lado un verbo transitivo<sup>64</sup>, lo que implica que este *logos* ni es *sujeto agente* ni *deviene*. El *Logos* aparece como modelo del devenir, pero él mismo no deviene.

Encontramos pues un primer uso de *Logos* como un uso absoluto: un *logos* general, caracterizado por su existencia y su presencia compartida, que dirige a los hombres y se refiere a la estructura del Cosmos. Pero en 115 – «*Es propio del alma un logos que se acrecienta a sí mismo*» – Heráclito aporta un segundo uso particular o singularizado de la noción de *logos* que se podrá entender de dos formas: como un *logos* individualizado no filosófico que apela al sentido de palabra, pero no al de verdad, propio de los «dormidos» que no están en conexión con el *logos* universal; y como este «*logos del alma*» propio de cada hombre y que los sabios, en su proceso de autoinvestigación,

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 9

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 11

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 14

<sup>64</sup> A excepción de cómo aparece DK 115, donde tiene que ver con un uso particular, como desarrollamos a continuación.



reconocen como parte del *logos* general existente «como correlato del devenir y de la conducta humana, [que] les sirve como modelo, norma o medida»<sup>65</sup>.

El *Logos* general sirve como modelo de conducta al que todo *logos* particular debe aspirar: «*No escuchándome a mí si no al logos, sabio es que reconozcas que todas las cosas son uno*», dice en DK 50. Serán sabios los que sigan y actúen conforme a este *Logos* que «dice que todo es uno y, por eso, consiste en el hecho de que todo es uno»<sup>66</sup>. Si seguimos con DK 51 – «*No comprenden como lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como del arco y de la lira*» – nos daremos cuenta de que la identidad de dos contrarios es este *Logos*. El *Logos* es, pues, discurso de la unidad y a la vez, unidad: «es, a la vez, estructura de lo real y la forma concreta de exposición y de análisis de cada realidad expresada»<sup>67</sup>. No solo da orden a la realidad – el de la unidad opositiva – sino que la explica. La *physis* consiste en esta división que marca y explica el *logos*.

Los que son sabios, hemos dicho, son los que conocen este *logos*. Heráclito opone en repetidos fragmentos los «dormidos» a los «despiertos», los que conocen y siguen el *Logos* a los que no lo siguen. «*Los despiertos tienen un mundo único en común; de los que duermen, en cambio, cada uno se vuelve hacia un mundo particular*» (DK 89). El despierto conoce este *Logos* y reconoce lo común de su unidad. El verdadero conocimiento es el de conocer esta estructura que ordena el cosmos, como unidad de lo divergente y como modelo del devenir. Heráclito lo reitera varias veces: «*Una sola cosa es lo sabio, conocer la razón, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas*» (DK 41).

Heráclito va más allá de la unidad material, porque junto a esta existe una estructura que explica y configura la realidad. No queremos decir con esto que no sea en cierta forma corpórea – Heráclito parece concebir únicamente el mundo físico, alejado de toda forma de idealismo – pero no hay que olvidarse de que detrás de lo físico, subyace una estructura: la que el *logos* otorga, oculto detrás de la divergencia de los contrarios. Detrás del cosmos, se encuentra el *logos* que es y explica esta unidad, por eso «*la naturaleza gusta de ocultarse*» (DK 123), y el *logos* del alma del que habla en DK 45 es tan profundo. El sabio se dará cuenta de la identidad de los contrarios si observa «la

---

<sup>65</sup> Ibídem, 16. De ahí que el *logos* particular pueda mutar.

<sup>66</sup> Ibídem, 18.

<sup>67</sup> HULZS PICONNE, E., “La unidad en la filosofía de Heráclito”, *Tópicos: Revista de filosofía*, n° 28, (2005), 22

verdadera y oculta realidad del todo, que está en el hecho de su unidad, unidad total lograda a través de la unidad parcial de una serie de pares de opuestos»<sup>68</sup>.

Según la vertiente política de Heráclito, las opiniones forman comunidad cuando siguen este *logos*. Pero «lo sabio» no se reduce solo a los hombres, sino a todo lo que actúe siguiendo la naturaleza de las cosas. El Fuego, símbolo por antonomasia de la filosofía de Heráclito, el Uno divinizado y el Cosmos serán sabios, reiteramos, *no por ser logos*, sino *por ajustarse a este logos*. Ser sabio es la virtud máxima, y la sabiduría consiste en «*decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola*» (DK 112). El Fuego aparecerá entonces como un sustrato dado que, en su simbolismo, encarna este devenir. Aquí es donde radica el verdadero valor simbólico de los elementos ígneos: en su propia configuración, en la que, como veremos más adelante, vislumbraremos lo estructural, el *logos* y la verdadera naturaleza de las cosas. Observando la realidad nos daremos cuenta de que «*la armonía oculta es superior a la manifiesta*» (DK 54)

Examinaremos a continuación a qué se debe esta armonía oculta. Heráclito propone varios términos que explican las relaciones que se dan dentro de este *logos* y que, si bien son análogos, no pueden ser considerados como sinónimos. Con *Physis* se refiere a la verdadera constitución de la realidad, y aunque esta no explicita la estructura y el conocimiento, podemos considerarla equivalente a *logos*<sup>69</sup>. En la misma línea encontramos su noción de *Metra* o medida referida a las medidas del sol en DK 94 y a la medida en la evolución del fuego en DK 30. Ni en la *physis*, ni en la *metra*, ni en el *logos*, encontramos un componente agente, sino que los tres son y constituyen el modelo y la norma sobre la que se articula la fluidez de lo real. No son principios activos, sino que se mantienen en el nivel estructural, y conjugan la unidad de lo divergente.

## **2.2. Unidad dialéctica de la lucha entre contrarios**

Una vez hemos hablado del *logos* como símbolo de la estructura de lo real, hay que examinar el modo de ser de este orden basado en la dialéctica de lucha y la armonía de los contrarios. Encontraremos tres elementos la filosofía de Heráclito que marcan esa tensión: Discordia (*Epis*), Justicia (*Dike*) y Guerra (*Polemos*). Los tres son considerados homólogos al *logos* estructural, pues son modelo de cambio y de la armonía de contrarios, pero también aparecen como activos: son elementos agentes que provocan el movimiento

---

<sup>68</sup> RODRIGUEZ ADRADOS, F., “El sistema de Heráclito: Estudio a partir del léxico”, *Emerita*, 41.1 (1973), 24

<sup>69</sup> No debemos confundir *physis*, término con el que se refiere a la esencia profunda o estructura de las cosas, con *cosmos*, referente al mundo físico tras el cual subyace esa estructura.

de la realidad, una realidad formada por tres masas cósmicas: fuego, agua y tierra, y en cuya tensión se sostiene el devenir del cosmos.

Si bien acabamos de aludir a un nivel estructural que da orden a la realidad, junto a este nivel encontramos otro al que Adrados llama sustancial. Hay que andar con cuidado en este aspecto, porque Heráclito no distingue aún entre forma y sustancia: no pensemos en una sustancia tal y como la entiende Aristóteles, sino que con lo sustancial nos referimos a lo que no es estructural; es decir, al lado físico, material o simbólico (a saber, el contenido material del símbolo) a través del cual podemos aprehender el *logos*. Estos elementos se sitúan tanto en el plano estructural por ser norma; como en el plano sustancial por ser agentes. La concepción activa de Guerra, Discordia y Justicia los convierte en elementos divinos y los acerca al plano antropológico al ser entendidos como una especie de dioses que mueven y guardan las medidas del mundo, otorgándoles a su vez una dimensión simbólica. *Polemos*, *Epis* y *Dike* actúan como modelos y agentes del movimiento y a la vez como símbolo que permite comprender ese modelo<sup>70</sup>.

Fijémonos en *Polemos* y *Dike*: para Heráclito, la armonía del mundo «se origina en la desarmonía, en sucesión cronológica y que representa una reconciliación de elementos opuestos»<sup>71</sup>. El equilibrio dialéctico de la realidad nace de la lucha de los contrarios, no de su neutralización<sup>72</sup>, de ahí la importancia de la Guerra y la Discordia. Heráclito explica el devenir de la realidad como oposición: «*Polemos es el padre de todas las cosas y rey de todas, a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos*»; la Guerra se identifica en este y en varios fragmentos con Zeus, padre del panteón olímpico. Esta relación aparece también DK 65, donde nos dice que «*todas las cosas las gobierna el Rayo*», queriendo decir que todo está sujeto al proceso dialéctico de cambio. *Polemos* y *Dike* son agentes y modelo de lo real: la tensión es la que provoca el movimiento. Si bien el centro de su filosofía es la descripción del mundo, en esta descripción encontramos el *Panta rei*: todo fluye gracias a esa lucha. En el arco y la lira<sup>73</sup> de DK 51 vemos dos símbolos del funcionamiento del cosmos: lo que lo sostiene no es la anulación de las fuerzas, sino la tensión, en la que el arco y la lira se

---

<sup>70</sup> En este sentido podemos considerar también al *Logos* como símbolo que remite a sí mismo, pues su sentido de explicación conecta directamente con su sentido – oculto – de unidad estructural, aún sin tener una dimensión física, en la propia articulación del lenguaje.

<sup>71</sup> GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega I: los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Gredos, Madrid, 1984, 411

<sup>72</sup> En este ámbito la filosofía de Heráclito se presenta también como altamente original. La idea de que los contrarios rigen la realidad es anterior al filósofo de Éfeso, pero mientras que para los poetas y la escuela de Milesio el equilibrio se consigue en la neutralización, para Heráclito éste se halla en su permanente tensión.

<sup>73</sup> El simbolismo de la lira va más allá de su condición de objeto. En la musicalidad encontramos también la armonía en la conjugación de notas dispares.

encuentran cuando son arco y lira, y no sólo una materia (madera, cuerda...) reunida. Tras la armonía aparente de descanso o la paz, se encuentra *Epis*, la tensión simultánea de los opuestos que, como el Fuego, «*al cambiar reposa*» (DK 84a). Esta es la armonía oculta a la que Heráclito se refiere: mirando la realidad nos daremos cuenta de que detrás de esta hay una estructura dialéctica opositiva tras la que se encuentran, a su vez, estos agentes.

Sin embargo, la separación de los opuestos es una contrariedad que impone el hombre al conocer la realidad de forma fragmentaria, según el *logos* o razonamiento de cada cual. En contra de estos *logos* particulares que individualizan la realidad, el *Logos* universal comprende la unidad de todas las cosas, incluyendo la unidad de los contrarios. Así lo dice Heráclito en DK 102: «*Para el Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas; los hombres, en cambio, consideran unas injustas y otras justas*». Dios, el uno divinizado, es sabio pues conoce y actúa conforme este *logos*, comprende la realidad tal y como está estructurada. El *Logos* comprende y «nombra la concordancia, la conjunción de los contrarios y la reducción de la multiplicidad»<sup>74</sup> tal y como se presenta en varios fragmentos – 50, 57, 58, 59, 88. Heráclito dice que «*El camino hacia arriba y hacia abajo es uno solo y el mismo*» (DK 60), que día y noche, guerra y paz, indigencia y hartura, son idénticos dado que «constituyen un par inseparable como una exigencia del pensamiento»<sup>75</sup>: no podemos concebir el uno sin el otro, «*no conocerían el nombre de Dike si no hubiese estas cosas [la injusticia]*» (DK 23)<sup>76</sup>. Prestando atención a la naturaleza, advertiremos que lo divergente converge y que se da un equilibrio entre tensiones opuestas.

Es en este equilibrio donde entra la Justicia o *Dike*, que tiene más que ver con *Metra*. La justicia aparece deificada en DK 94: «*El sol pues, no traspasará sus medidas; si no las Erinnias, ministras de Dike, sabrán encontrarlo*». Con esto Heráclito nos está diciendo que el orden del mundo – el equilibrio entre opuestos – es justo, pues corresponde a las medidas intrínsecas del *Logos*. Todo obedece a estas medidas, que no pueden ser rebasadas, pues los opuestos no pueden existir sin su complementario, sin la

---

<sup>74</sup> GARCÍA JUNCEDA, J.A., “Uno y múltiple: La dialéctica de los contrarios en Heráclito”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, nº4 (1984), 41

<sup>75</sup> SOLANA DUESO, J., “Heráclito: la relación y la problemática del nombre”, *Convivium: revista de filosofía*, nº16 (2003), 20

<sup>76</sup> Esto también se manifiesta en DK 9, cuando Heráclito «reprocha al poeta que dijo ¡Ojalá se extinguiera la discordia entre los dioses y los hombres. Pues no habría armonía si no hubiese agudo y grave, ni animales si no hubiera hembra y macho, que están en oposición mutua».

tensión que les da el movimiento<sup>77</sup>: «*También el ciceón*<sup>78</sup> *se descompone si no se le agita*» comenta en DK 125. La medida de los procesos naturales y de los contrarios es regulado por la *Dike* y las *Erinnias*. Si en la Guerra y la Discordia encontramos el movimiento del cosmos, en la Medida y en la Justicia encontramos que este movimiento responde a unas normas. *Metra* señala las proporciones de lo real, y *Dike* las guarda.

Vemos como en el cosmos de Heráclito no hay una identidad unívoca, sino que esta conjunción es «un modelo sintético y dinámico de la unidad, que implica una contraposición y una tensión internas»<sup>79</sup>. Los contrarios son idénticos, en el uno permanece el otro, es la tensión la que los conforma y la que conforma el mundo: no hay una fuerza que se imponga, pues el fin de la lucha produce el fin de la concordia. El cosmos está en perpetuo movimiento, fluyendo ininterrumpidamente en un continuo hacerse y deshacerse. En DK 10 se manifiestan estas tensiones como intrínsecas de la unidad: «*Conexiones: enteros y no enteros, convergente divergente, consonante disonante: de todos uno y de uno todos*». Lo contrario confluye en el *logos*, que es la unidad misma. La realidad depende de la armonía de tensiones, simbolizadas por la Guerra y la Discordia entre contrarios – a la vez idénticos – pero no se impone ningún elemento, pues todo está sujeto a Medida y supervisado por *Dike*, la Justicia simbolizada.

---

<sup>77</sup> Sobre esto volveremos más adelante, cuando lo consideremos como argumento en contra de la *ekpyrosis*. El Fuego en DK 30 «se enciende y se apaga según medida», por lo que resulta difícil imaginar la conflagración.

<sup>78</sup> El *ciceón* era una bebida a base de agua, cebada y queso, usada en los misterios de Eleusis, que se debía beber removida, de lo contrario los granos de cebada caerían al fondo. Encontramos en este fragmento un nuevo símbolo del pensamiento heraclíteo.

<sup>79</sup> HULZS PICONNE, E., “La unidad en la filosofía de Heráclito”, *Tópicos: Revista de filosofía*, n° 28 (2005), 43

### 3. EL PAPEL DEL FUEGO EN LA DOCTRINA DE HERÁCLITO

---

*Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida (DK 30).*

En este fragmento encontramos expuesta la doctrina de los dos niveles, el estructural y el sustancial. Entran en juego los dos elementos que le permiten a Heráclito describir el ser del mundo: el Fuego (como sustancia) y la Medida (como estructura); de tal modo que la sustancia del Fuego (*pyr*) se mueve *según* medida, la que le da su norma estructurante. Ahora que hemos definido adecuadamente el *Logos*, veamos sus diferencias con el Fuego y los dos niveles. La primera es el carácter estático del *Logos*, modelo del devenir pero no deviniente, mientras que el Fuego está caracterizado por ese movimiento. El Fuego, pues, es sabio porque sigue la ley del *logos*, conoce las normas de la realidad y estas forman parte de su propia estructura. El Fuego, además – en segundo lugar – no admite las descripciones de discurso ni de norma de la realidad, pues todas estas son características del *Logos*. La tercera y última diferencia la hallamos en la noción de lo común: la universalidad del Fuego se encuentra en su cambio pues, encendiéndose y apagándose, todo será Fuego alguna vez, pero esto poco tiene que ver con el carácter *permanente* del *logos*, común a los hombres y siempre presente en su estructuración de lo real. Pero en la no permanencia del Fuego encontramos la viva imagen del cambio, su constitución simbólica es la que permite vislumbrar lo oculto del *Logos*. Vistas estas ideas, desarrollémoslas para situar adecuadamente el Fuego dentro del pensamiento de Heráclito.

La noción de medida y de proporción, de que todo nace y muere en la tensión de los elementos sin que ninguno *se imponga* sobre otro, puede resultar confusa si consideramos la importancia del Fuego dentro de la doctrina del Efesio. Otro problema que encontramos con el Fuego es qué papel juega dentro de la predicación diádica de los contrarios, pues esto parece entrar en conflicto con la concepción de las tres masas cósmicas entre las que se encuentra el Fuego. Podemos solucionar esto último acudiendo a Kirk, quién explica que Heráclito se sirve de los opuestos para exponer el carácter lógico del cambio, pero que en «los cambios a gran escala, se puede seguir manteniendo una

descripción más empírica»<sup>80</sup>. Sin embargo, con esto volvemos a la primera duda: ¿por qué Heráclito elige el Fuego como elemento principal? El Efesio comenta en DK 90: «*Del fuego son cambio todas las cosas y el fuego es cambio de todas, así como del oro las mercancías y de las mercancías el oro*»; es decir, que el Fuego vale como trueque de todas las cosas. El fuego intercambia todas las cosas del Cosmos, que pasando por incesantes cambios cualitativos, serán en algún momento fuego. La existencia del Fuego depende de su transformación, de su devenir. El Fuego es participé el devenir del Cosmos, porque en su naturaleza está el «ser sabio», es decir, que actúa bajo el modelo de cambio marcado por el Logos.

Si el Fuego deviene como el resto de elementos del cosmos, la elección del Fuego como elemento primordial pasa indudablemente – y una vez tenida en cuenta su distinción del Logos – por su simbolismo. La conducta del fuego, su imagen plástica, expresa la vitalidad del cosmos, el dinamismo propio de la realidad. En su materialidad de fuego encontramos algo más vivo que el agua o la tierra: su figura representa el cambio inherente a todas las cosas. El Fuego es, en sí mismo, dinamismo y por ello símbolo de ese dinamismo. Pensemos en una vela: «la llama puede aparecer firme e inalterable, pero se está renovando constantemente a sí misma»<sup>81</sup>: en el proceso de combustión encontramos la representación del cambio. En la vida del Fuego vemos que el equilibrio no se da en la quietud, sino en el cambio, que todo se mantiene y todo fluye por la tensión. El Fuego, como el cosmos, «*al cambiar reposa*» (DK 83) y en este cambio se da su supervivencia.

La caracterización del Fuego en DK 30 como «eternamente-viviente» (*aeizoon*), no hace referencia a un Fuego incorruptible, sino a esta idea de cambio. Un elemento aparece por la muerte de otro, y el Fuego así se transforma: «*Transformaciones del Fuego, primero el mar, luego, del mar la mitad y la mitad prestér*»<sup>82</sup> (DK 31). Que el Fuego sea siempre-viviente, significa dos cosas: que siempre «es Fuego» y que siempre es «viviente», deviniente. El Fuego, como el Logos, «es», pero su existencia se da en su vivacidad, en su devenir. El Fuego está inmerso en un cambio sin fin, una transformación cíclica eterna: «*vive el fuego la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego, el agua vive la muerte del aire, la tierra del agua*» (DK 76). Los elementos no viven por sí

---

<sup>80</sup> KIRK, G.S.; RAVE J.E.; N Y SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica y selección de textos*, Gredos, 2014, p. 234

<sup>81</sup> GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega I: los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Gredos, Madrid, 1984, 435

<sup>82</sup> A continuación volveremos sobre este término.

solos, viven en la tensión con los demás, viven de la muerte del otro, y el carácter simbólico del Fuego resulta ideal para representar este devenir.

Este Fuego siempre-cambiante nos sirve para reconsiderar la noción de *arché* en Heráclito. En los Milesios el *arché* sustancial es algo que se encuentra en medio de los contrarios, un elemento primario de armonía neutralizada, pero en Heráclito esta armonía se da en la tensión, el Fuego está vivo y encarna la transformación de los contrarios. La vida del Fuego consiste en la cadena de creación del resto de elementos que, en un ciclo sin fin, vuelven siempre a él. Pero Heráclito no dice que el fuego sea origen de todo: el cosmos de DK 30 es eterno, no ha sido creado. El cosmos siempre ha sido Fuego en tanto que deviene en sus transformaciones: siempre es fuego, como siempre es cambiante. La noción de *arché* en Heráclito no tendrá que ver con el Fuego como origen del cosmos, sino que el elemento ígneo será entendido como un «sustrato siempre presente»<sup>83</sup> de la realidad. En este nivel sustancial o físico – bajo el que subyace el *Logos* como estructura – encontramos el Fuego como totalidad, pues, como dice en DK 30, en él se intercambian todas las cosas.

El *arché* de Heráclito modifica la concepción primitiva de origen griega: la raíz del *Panta rei*, o fluir de la totalidad, no es un elemento singular, sino que el movimiento del cosmos se encuentra intrínseco en su propia estructura. No encontramos una idea de Origen ni en el Fuego, ni en el *Logos*, ni en los elementos agentes, pues el cosmos es eterno. El Fuego no será origen, sino imagen, símbolo y *proceso* del cambio. Cuando hablamos de Fuego no hablamos de una norma de cambio – pues esta está marcada en su estructura – sino del propio movimiento incesante, del devenir: el cosmos evoluciona junto al Fuego, y el Fuego y el cosmos evolucionan conforme al *Logos*. No encontramos en Heráclito un *arché* según la concepción tradicional: lo más cercano que encontramos a la idea milesia de *arché* sería la del *logos* como pensamiento y principio rector, o la del Fuego como sustrato – partícipe y a la vez símbolo del cambio –, pero los milesios ni habían considerado el carácter estructural del *Logos* ni el carácter contradictorio de la materialidad del Fuego.

En DK 30 Heráclito dice que el Fuego «*se enciende según medida y se apaga según medida*». Hemos hablado antes ya de las proporciones que marca la *Metra* y vigila la *Dike*. En el cosmos que concibe Heráclito se da una proporción igual entre las tres masas, pues siempre hay la misma cantidad de Fuego, tierra o agua. Donde por un lado

---

<sup>83</sup> RODRIGUEZ ADRADOS, F., “El sistema de Heráclito: Estudio a partir del léxico”, *Emerita*, 41.1 (1973), 32



el Fuego se apaga, por otro se enciende. Kirk nos dice que «los cambios entre el fuego, el mar y la tierra, se equilibran mutuamente»<sup>84</sup> por esta medida estructural que es el Fuego, a modo de sustancia rectora de los otros dos. Estos cambios tienen una explicación empírica, muchas veces deducida de la meteorología: por ejemplo, el fuego se convierte en mar por la lluvia<sup>85</sup>, el mar se convierte en tierra por la acumulación de arena en los ríos y la tierra se convierte en mar por su hundimiento<sup>86</sup>. De estos cambios merece especial atención la idea de la transformación o encendido del Fuego a partir del agua. Volvamos a DK 31a: «*Transformaciones del fuego: primero el mar, luego, del mar, la mitad tierra y la mitad prestér*». ¿Qué significa este término de *prestér*? García Calvo lo traduce como «tormenta», Mondolfo como «vapor inflamado». Muchos intérpretes entienden este *prestér* como un tipo especial de Fuego, pero dadas estas traducciones, y considerando la tesis de Kirk<sup>87</sup>, para quien según Heráclito solo existe un tipo de Fuego, interpretaremos este *prestér* como un elemento intermedio o transición entre el agua y el fuego (como el barro de un río es algo entre la tierra y el agua), y que constata, una vez más, el incesante cambio de la realidad. En este «vapor inflamado» encontramos, de nuevo, un símbolo heraclíteo que apunta a la armonía oculta de la realidad.

Heráclito entiende este *prestér* como la exhalación que el fuego hace del mar. En su cosmología, el Sol, nuevo cada día y a cada momento, se forma por estas exhalaciones. Encontramos en la exhalación un paralelismo entre el plano cosmológico y el humano. El alma para Heráclito también es ígnea<sup>88</sup> y se forma por exhalaciones, tal y como lo

---

<sup>84</sup> KIRK, G.S.; RAVE J.E.; N Y SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica y selección de textos*, Gredos, 2014, p. 234, p. 230

<sup>85</sup> Esta conversión del Fuego en agua tendrá que ver también con la consideración cosmológica de Heráclito. El Fuego que rodea la esfera terrestre vuelve a la tierra en forma de lluvia. Probablemente, tenga también resonancias con el *prestér*: así como la conversión del Fuego en agua se da a través de unas nubes que son vapor de agua, el agua se convierte en fuego por un vapor inflamado.

<sup>86</sup> Mondolfo, en *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México D.F., 2007, habla del hundimiento de islas, como puede ser el relato mítico de la Atlántida, encontrando de nuevo en Heráclito una herencia mítico-religiosa.

<sup>87</sup> Al contrario que Zeller o Mondolfo, Kirk o Reinhardt se ven como renovadores de la doctrina de Heráclito. Los primeros comprenden una distinción entre distintos tipos de Fuego, mientras que los segundos lo consideran de forma unitaria. Esto abre un debate sobre las consideraciones meteorológicas, cosmológicas y cosmogónicas de Heráclito. Aquí se ha decidido dejar al margen estas concepciones y centrarnos en el carácter simbólico de estas figuras. El debate entre ‘clásicos’ e ‘innovadores’ pasará también por la consideración o no de la *ekpyrosis*, tema sobre el que hablaremos a continuación.

<sup>88</sup> La atribución de una naturaleza ígnea al alma nos conecta con la divinización del Fuego. Esta mitologización nos puede dar más pistas sobre la posición privilegiada del Fuego dentro del sistema de Heráclito. El Sol no es la única masa de Fuego que Heráclito concibe en su universo. Teniendo en cuenta el alma ígnea, conectada con el fuego divinizado, podemos hablar de una concepción cosmológica, herencia de la Pitagórica. Pitágoras – y al parecer también Heráclito – basándose en la luminosidad de las estrellas, creía en la existencia de una esfera de Fuego cósmico divino que rodeaba el mundo físico. Parte de este Fuego divino sería el que conforma el alma. Entre innovadores y clásicos, hay también debate sobre el carácter corruptible de este fuego cósmico, aunque, basándonos en nuestra lectura, todo apunta a su cambio. Podemos encontrar también en este Fuego cósmico la herencia de la concepción griega del Fuego, que aparece bajo la forma de varios dioses. El carácter caótico y salvaje que otorga al Fuego heraclíteo su dimensión simbólica, lo encontramos en Hermes, dios deambulador e inestable que está en continuo movimiento, representando el dinamismo ígneo. Por otro lado, tenemos a Hestia, diosa griega del fuego doméstico en un sentido sociológico, y que

presenta en DK 36<sup>89</sup>: «*Para las almas es muerte convertirse en agua, para el agua, en cambio, es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma*». El alma también está sujeta al cambio, y así en DK 12 se nos dice que el alma es nueva en cada exhalación. Esto implica que, para Heráclito, el alma es corpórea, y el hecho de que también sea ígnea y, como dice en DK 115, tenga un *Logos*, refuerza una vez más el carácter simbólico del Fuego, pues mirándonos a nosotros mismos, mirando nuestra alma, podemos conocer la verdad.

Visto el papel del Fuego en la filosofía y ontología de Heráclito, y una vez revisado su papel como *arché*, así como sus relaciones con el *Logos*, cabe hablar ahora del problema de la *ekpyrosis*. Ya hemos comentado en la introducción que la apropiación estoico-cristina – la que sostiene la sinonimia del Fuego con el *Logos* – considera que en Heráclito existe la creencia en la conflagración universal, es decir, en la reducción total del cosmos al Fuego, del que nuevamente todo volvería a nacer. Este debate sobre la *ekpyrosis* se empieza a plantear en el siglo XX, cuando se confrontan las explicaciones clásicas con las modernas<sup>90</sup>. Las primeras distinguen entre varios niveles del simbolismo del Fuego, lo que las lleva a aceptar que Heráclito concibe una *ekpyrosis* o conflagración universal: un momento o nivel superior en que el Fuego arrasará el cosmos para renovarlo. La *ekpyrosis* siempre se ha puesto en duda por una posible contaminación de la noción de impronta estoica. La noción viene principalmente del fragmento DK 66: «*Todas las cosas, pues, el fuego al sobrevenir juzgará y agarrará*», que fue recogido por Hipólito. Monfolfo ya apunta a que este fragmento aparece contextualizado para apoyar una tesis estoica.

Hipólito, al citarlo, lo hace junto a otros dos con objeto de reforzar la idea de la *ekpyrosis*. Viene precedido por DK 64: «*Todas las cosas las gobierna el Rayo*»; y por DK 65: «*indigencia hartura*». Los partidarios de la *ekpyrosis* ven en el juicio del Fuego y en el Gobierno del Rayo una confirmación de su tesis. Pero estos fragmentos pueden ser recontextualizados si acudimos a DK 90, donde el Fuego se entiende como el cambio de todas las cosas en el sentido de que todo se intercambiará alguna vez por el Fuego, dado que todo está en un continuo proceso de destrucción y reconstrucción. Todo es gobernado por el Rayo en tanto elemento ígneo, pues nada escapa al cambio. El cosmos

---

conecta la realidad de los hombres – el fuego ágora – con la divinidad; así aparece el alma en Heráclito: el alma particular de cada hombre está conectada por su propia constitución ígnea con el *logos* universal.

<sup>89</sup> Nótese también el paralelismo con DK 31. Marcovich en “Problemas Heracliteos”, *Emérita*, 41.2 (1973) 452, encuentra aquí a su vez una relación entre el mar y la sangre, la tierra y la carne, y el fuego y el alma.

<sup>90</sup> Entre las que destaca la de Kirk.

está sujeto al movimiento encabezado por el Fuego, y no hay manera de resistirse al incesante cambio, pues como dice en DK 16: «¿cómo podría uno ocultarse de lo que nunca tiene ocaso?», es decir, que nada puede escapar al ciclo del devenir – al juicio del Fuego – ya que la propia realidad está sujeta a este modelo. El cambio de todas las cosas por el Fuego es *Dike*, es justicia, la misma que marca el Rayo: nada puede escapar a *Polemos* ni a *Metra*, nada puede prevalecer. También en base a DK 64, se ha entendido la «indigencia» como el momento en el que se da orden al cosmos, y la «hartura» como la conflagración. Pero ya hemos visto que lo que le da el orden al cosmos no es el Fuego, sino el *Logos* y, además, «indigencia-hartura» aparece de nuevo en DK 67 como un simple par de opuestos.

Mondolfo expone algunas objeciones a esta idea de *ekpyrosis*, que choca con ideas ya vistas: la de medida y reciprocidad de los contrarios – el Fuego no puede imponerse sobre el resto de elementos, pues al colmarlos, perdería su alimento – ; o la del Fuego como moneda de cambio – no es que el Fuego vaya a consumir todo, sino que siempre se está intercambiando por el resto de elementos – ; o la de la eternidad del cosmos de DK 30 – no puede reducirse todo al Fuego para volver a originarse, dado que el cosmos es eterno y la noción de *arché* del Fuego es la de sustrato, no la de origen. Sin embargo, y aún teniendo en cuenta estas objeciones, Mondolfo sigue sosteniendo que la idea de conflagración universal está presente en Heráclito, pues acude a la lectura que Platón y Aristóteles hicieron del Efesio. Mondolfo defenderá la idea de *ekpyrosis* basándose en dos objeciones que superaremos desde la óptica del simbolismo ígneo y del *logos* estructural.

La primera objeción de Mondolfo tiene que ver con la idea de reciprocidad de los contrarios. Dice que el Fuego no se extinguiría si acabase con sus opuestos, porque «el fuego es el que genera el cosmos»<sup>91</sup> y concilia lo opositivo, siendo a la vez guerra y paz. Pero ya hemos visto la problemática del *arché* y hemos advertido varias veces que no es que el Fuego genere el Cosmos, insistimos, sino que es eterno, de modo que el Fuego deviene con el cosmos porque obedece el modelo del *Logos*. La imagen del Fuego simboliza la unidad de la Guerra y la Paz, simboliza el *Logos* oculto, pero físicamente está sujeto a sus normas y es un elemento más, como el agua y la tierra, que también poseen esa estructura contradictoria como parte de la realidad. El Fuego es siempre-viviente, no predica el cosmos como dice Mondolfo sino que, en virtud del *Logos* que

---

<sup>91</sup> MONDOLFO, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México D.F., 2007, 274.

explica esa realidad, Heráclito predica siempre el Fuego como siendo parte de este cosmos.

La segunda objeción que realiza Mondolfo, la hace también respecto a la *metra*. Dice que el Fuego se podría imponer, pues existen opuestos que se presentan siempre como desequilibrados, sin un contrario que les de vida, como día-noche o verano-invierno. Podemos contrarrestar esto con la tesis de Kirk que dice que los contrarios solo se dan en la estructura lógica, y no en la descripción del mundo empírico. Pero aún pasándolo por alto, achacar el desequilibrio a estos fenómenos es negar su cambio. Mondolfo, con esta crítica, parece negar la transición entre el día y la noche, como si Heráclito no concibiese que estuvieran en continuo movimiento. Mondolfo está negando un proceso de transición, la inexistencia de un estado intermedio entre los contrarios al que ya hemos aludido con símbolos como el *prestér*. En el caso del día y la noche, ese estado intermedio sería amanecer-atardecer, concebido por el propio Heráclito en DK 120, donde el Sol, en movimiento y nuevo a cada momento, traza el horizonte. Por todo ello esta objeción no le otorga al Fuego una autonomía al margen de sus contrarios.

Una vez superado el problema de la *ekpyrosis*, volvemos a fijarnos en el carácter central del Fuego en Heráclito. Vemos, pues, que el Fuego no es sinónimo de *logos*, tampoco es un *arché* al uso y, sobretodo, que no puede imponerse sobre el resto de elementos. Por eso reiteramos: la importancia del Fuego radica en su carácter simbólico, en su representación substancial en la que el sentido primario o material nos pone en contacto con la estructura opositiva de la naturaleza. El Fuego actúa como símbolo, el más importante de la filosofía de Heráclito, pues mirándolo podemos *aprehender* el *Logos* oculto que subyace bajo su imagen física. La solución al problema de la *ekpyrosis* no solo nos permite librar totalmente el pensamiento de Heráclito de interpretaciones estoicas, sino que reafirma nuestra tesis de la importancia simbólica del Fuego y sus relaciones con la estructura de lo real.

#### 4. CONCLUSIÓN

---

Llegados a este punto, cabe resaltar una vez más la importancia de lo simbólico dentro del pensamiento de Heráclito. Mediante metáforas, paradojas, aporías y enigmas el Efesio construye un discurso filosófico sin precedentes, pero los símbolos no solo construyen su lenguaje: también conforman el cuerpo mismo de una filosofía que solo puede ser entendida a través de estas metáforas. El funcionamiento del símbolo resulta óptimo para conocer una verdad que para Heráclito se encuentra oculta. El símbolo pone en marcha nuestro pensamiento al ponernos en contacto inmediato con el segundo sentido. El conocimiento que Heráclito propone no se basa en la abstracción – que extinguiría el poder revelador del símbolo – sino en la intuición: la intuición aviva el símbolo y permite que pueda remitir a su sentido oculto, que ilumine lo que se encuentra escondido. La aprehensión simbólica posibilita el pensamiento heraclíteo, poniendo al hombre en relación con el *logos* que permite describir la realidad.

A través de los símbolos podemos llegar a una explicación ontológica de la realidad. Debemos dejar que los elementos de la filosofía de Heráclito hablen por sí solos, no reducirlos a conceptos ni equipararlos, pues sólo considerándolos como símbolos vivos podemos llegar a tejer las relaciones adecuadas entre ellos. Entendiéndolos por separado, encontramos que Heráclito da una explicación ontológica basada en dos niveles: el estructural y el sustancial o material. En el plano estructural encontramos el *Logos*, símbolo de la disposición que subyace tras lo real y que conforma de manera unitaria al mundo, pues es modelo y explicación del devenir del cosmos y de los hombres. En este plano también encontramos una serie de elementos activos pero que, al estar divinizados, también pertenecen al nivel sustancial: *Polemos* y *Epis* son símbolos bélicos que sirven como norma del carácter contradictorio del Cosmos. A estos se les suma *Dike*, símbolo del equilibrio que se da entre las tensiones opuestas.

El Fuego pertenece al nivel sustancial, diferenciándose así del *Logos* y permitiendo entender el elemento ígneo como un símbolo autónomo. El Fuego ocupa un lugar central en el pensamiento simbólico de Heráclito, pues su imagen resulta perfecta para acceder al conocimiento de lo oculto, pero al estar en el plano sustancial queda sujeto a las normas estructurales que dicta el *Logos*. El Fuego puede ser considerado como *arché* en tanto sustrato, pero en su entendimiento simbólico no representa un origen ni tiene primacía sobre el resto de elementos. El Fuego es signo y partícipe del devenir del cosmos, su concepción ontológica radica en su movimiento: en todo momento está

rigiendo la realidad, pero no como norma, sino como símbolo que, apagándose y encendiéndose según medida, hace manifiesta la estructura lógica del mundo.

Concluiremos diciendo que el pensamiento simbólico de Heráclito, permite observar sin problemas el elemento ígneo, reubicarlo y depurarlo de observaciones estoicas. Bajo esta visión, se podrán abrir nuevas relaciones entre otros elementos y símbolos del discurso del Efesio. En esta exposición, por ejemplo, nos hemos referido varias veces al Uno divinizado que, con características análogas a las del Fuego<sup>92</sup>, refiere a la realidad física misma. Este Uno que es todo lo real, todo lo físico, puede ser entendido como símbolo, acercándonos a una especie de mundo panteísta en el que, a través de los sentidos, podemos aprehender lo subyacente tras él. También quedaría por investigar el carácter simbólico del *Nomos* y de la dimensión ética de Heráclito, pues la ley de los hombres debe estar sujeta a la ley del Uno, es decir, al modelo del devenir. Los símbolos de Heráclito pondrían a los hombres en contacto con la verdad del mundo y, en esta, descubrirían su modo propio de ser.

---

<sup>92</sup> Deviene y está sujeto a la estructura polémica, pues abarca el mundo físico.

## BIBLIOGRAFÍA

---

- CALVO, T., “Léxico y filosofía en los presocráticos”, *Logos: Anales del seminario de Metafísica*. N°6 (1971) pp. 7-24.
- CORNFORD, F.M., *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, La Balsa de la Medusa, Madrid, 1987.
  - o *De la religión a la filosofía*, Ariel filosofía, Barcelona, 1984.
- ECHANDI, S., *Orígenes de la filosofía. Debates y propuestas*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2013.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, II, IX.
- GARCÍA CALVO, A., *Razón común: edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Lucina, Madrid, 1985.
- GARCÍA JUNCEDA, J.A., “Uno y múltiple: La dialéctica de los contrarios en Heráclito” *Anales del seminario de historia de la filosofía*, n°4 (1984) pp. 29-44.
- GRAMMATICO, G., “El dios de Heráclito”, *Limes*, n°21, (2009) pp. 27-51
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega I: los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Gredos, Madrid, 1984.
- HULZS PICONNE, E., “La unidad en la filosofía de Heráclito”, *Tópicos: Revista de filosofía*. N° 28, (2005), pp. 13-50.
- KIRK, G.S.; REAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1987.
- LORITE MENA, J., “El simbolismo mítico del fuego y el logos de Heráclito” *Pensamiento*, V. 37, N°145 (1981), pp. 51-80
- MAESTRE SANCHEZ, A., “Síntesis transversal de la filosofía de Heráclito (Sobre la controversia del *Payta rei*, del *Pir* y del *aogods*), *Anales del seminario de historia de la filosofía*, V. 26, 2009, pp. 7-49
- MARCOVICH, M., “Problemas Heracliteos”, *Emérita*, 41.2 (1973) pp. 449-473.
- MAYOR PAREDES, D., “Heráclito ¿”Ekpyrosis”? *Pensamiento*, Vol 16, N°61, (1960), pp. 69-80
- MONDOLFO, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México D.F, 2007.

- OLMOS, C., “Revisando las fuentes y conceptos fundamentales de la filosofía de Heráclito de Éfeso”, *Mutatis Mutandis: Revista internacional de filosofía*, Nº 6, (2015), pp. 25-43.
- PLATÓN, *Teeteto*
- PLOTINO, *Eneadas*. IV
- PÓRTULAS, J., “Heráclito y los maîtres à penser de su tiempo” *Emérita*, 61.1, (1993), pp. 161-176.
- RICOEUR, P., “Metáfora y discurso filosófico”, *La metáfora viva*, Trotta / Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001, pp. 337-415
  - “Del lenguaje, del símbolo y de la interpretación”, en *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970, pp. 7-21.
  - “Criteriología del símbolo”, en *La simbólica del mal*, libro segundo de *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 178-182.
  - “El símbolo da que pensar”, en *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 489-498.
  - “Hermenéutica y simbolismo”, en *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*. Trotta, Madrid, 2017, pp. 17-28.
- RODRIGUEZ ADRADOS, F., “El sistema de Heráclito: Estudio a partir del léxico” *Emerita*, 41.1 (1973)pp. 1-43
- SOLANA DUESO, J., “Heráclito: la relación y la problemática del nombre”, *Convivium: revista de filosofía*, nº16 (2003), pp. 19-36.
- USCATESCU, J., “Heráclito y la interpretación”, *Revista de estudios políticos*, nº194. (1974), pp. 209-222.
- VERNANT, J.P., “Del mito a la razón. La formación del pensamiento positivo en Grecia” (1957) *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Arie, Barcelona, 1973, pp. 334-364.